

Elżbieta WnukLisowska

## ETYKA MUZUŁMAŃSKA

Podstawowe założenia muzułmańskiej etyki i moralności znajdują się w Koranie i Sunnie Proroka, uzupełniają ją jednak elementy starej, arabskiej tradycji i obyczajowości, wpływy greckie i irańskie, a w ostatnich kilkudziesięciu latach także wpływu kultury Zachodu.

Beduii mieli swój system wartości, oparty na cnocie *muruwwa* – „męstwie”. Zaliczano do niej panowanie nad sobą, szlachetność, odwagę, dumę, honor i poczucie godności. Islam przejął te wartości, nadał im jedynie inne od-cienie. Panowanie nad sobą zamieniło się w wytrwałość w niepowodzeniach i nieszczęściach oraz w ufność i powierzenie losu Bogu. Ten wątek został szczególnie mocno wyeksponowany przez muzułmańskich mistyków. Pewnej modyfikacji w systemie *muruwwa* dokonały wpływy irańskie. Etyka pochodzenia perskiego przywiązywała dużą wagę do mądrości praktycznej, stwarzała także szansę pracy nad własnym charakterem. Pozwalała człowiekowi „podnieść na wyższy poziom swoją osobowość wobec wszelkiego rodzaju niebezpieczeństw, zagrażających w świecie z zasady złym, przyznawała poczesne miejsce godności osobistej, opartej na umiarkowanych pragnieniach i ambicjach, jak również na wierności i przyjaźni”<sup>1</sup>. W okresie późniejszym filozofowie działający pod wpływem hellenizmu starali się połączyć koncepcje Arystotelesa i filozofii neoplatońskiej z zasadami moralnymi islamu. Wyodrębnione przez nich cztery cnoty kardynalne – mądrość, sprawiedliwość, odwaga i wstrzemięźliwość bli-skie były cnocie *murawwa* i pojęciu *farisa* – walecznego, szlachetnego i łaskawego dla wrogów wojownika.

Etykę muzułmańską epoki klasycznej tworzyły trzy kierunki: moralności objawionej, moralności inspirowanej przez filozofię oraz mądrości praktycznej. Etyka tak mocno splotała się z religią i teologią, że nie wyodrębniono jej jako nauki oddzielnej. Niewielu też arabskich filozofów poświęciło jej osobną uwagę, traktowano ją zwykle jako część teologii. Etycznie postępuje ten, kto wierzy w jedyne Boga i przestrzega religijnego rytuału – pięciokrotnej modlitwy,

---

<sup>1</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, PIW, Warszawa 1988, s. 418.

postu, jałmużny i pielgrzymki. „Hadżdż, jak nic innego na świecie, znosi różnice rasowe, koloru skóry, pozycji (...). Pielgrzym ma przejść duchowe doświadczenie, ale nie sam na sam z Bogiem w rogu świątyni, ale wśród ludzi, w obecności żony, przyjaciół, wrogów, Bycie w obecności drugiego człowieka, który przeżywa to samo, może dać siłę duchową”<sup>2</sup>.

Nie ma żadnej moralności poza posłuszeństwem wobec Boga. Dobre jest to, co Bóg nakazuje, złe, to, czego zabrania. W etyce islamu nie ma miejsca na etykę laicką, moralność miesza się z pobożnością.

Jednak poza tymi jasnymi nakazami, rozciągała się cała sfera zaleceń i pouczeń, a także nie mniej rozległa sfera tego, co mniej lub bardziej naganne, ale przecież nie całkiem zabronione.

„Chociaż na początku Prorok wydawał rozkazy w formie bezwzględnej i ściślej, później zrozumiał, że należy pozwolić na pewne luzy w postrzeganiu Prawa, jeśli się nie chce uniknąć doprowadzenia wiernych do rozpacz, a jednocześnie przyciągnąć do siebie innych”<sup>3</sup>.

U podstaw muzułmańskiego systemu etycznego leżał rozsądek i praktycyzm. Doskonale określił to arabski prawnik Al-Mawardi:

„Należy kierować się rozsądkiem w tym wszystkim, czego rozsądek nie zabrania, gdyż prawo nie może nakazać niczego, co byłoby zabronione przez rozsądek, ani też rozum nie może polecać czegoś, czego zabrania prawo”<sup>4</sup>.

Dlatego prostota i surowość etycznych nakazów w życiu codziennym często była łagodzona. I tak poza murami miasta znalazło swoje miejsce wszystko, co zakłócało religijny porządek i wystawiało na pokusy moralność. Powstawały otoczone bujnymi ogrodami szynkownie, które arabski pisarz z X wieku Ibn al-Mu'tazz nazywał „nietrwałymi rajami”. Podawano w nich wino, opowiadacze zabawiali zebranych pikantnymi, pornograficznymi historyjkami. Największą atrakcją były jednak śpiewaczki i bajadery, które umilały gościom czas.

Islam jest religią, która, choć przywiązuje do praktyk religijnych i rytuału wielką wagę, jest w stanie wybaczyć swoim wiernym wiele, jeśli istnieją po temu ważne powody. Post w miesiącu ramadan jest obowiązkowy, ale zwolnione są z niego m.in. osoby chore, kobiety w ciąży, dzieci i ludzie w podróży. Podobnie jest w wypadku hadżdżu. Jeśli istnieją ważne powody (kłopoty materialne, choroba, obowiązki rodzinne), pielgrzymka do Mekki może być niedopełniona. Można też odbyć ją w intencji osoby, która jej dokonać nie może. Ważna jest szczerłość i zdrowy rozsądek, praktyczna ocena sytuacji, niechęć do wszystkiego, co przesadne lub szkodliwe dla ciała. Niechęć teologów muzułmańskich do ascezy wynikała właśnie z przekonania o jej szkodliwości dla

---

<sup>2</sup> ‘Ali Muhammad, *The Religion of Islam. A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*, Cairo 1980, s. 524; zob. także E. Machut-Mandecka, *Archetypy islamu*, wyd. Eneteia, Warszawa 2003, s. 85.

<sup>3</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *op.cit.*, s. 418.

<sup>4</sup> Zob. J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, PIW, Warszawa 1980, s. 240.

zdrowia. Abu Bakr Ar-Razi<sup>5</sup> (znany w Europie jako Alrazes) uważał ascetyczny tryb życia Sokratesa za objaw młodzieńczej nadgorliwości. W swoim dziele *Dziejach filozofii* nie potępia greckiego filozofa tylko dlatego, że w stosownym czasie zarzucił on ascezę, skutkiem czego nie doprowadziła go ona „do żadnych katastrofalnych skutków”.

Podobnie praktyczne podejście widać wyraźnie w usankcjonowaniu małżeństw czasowych *muta*. Zezwolenie na ich zawieranie było legalizacją i tak istniejącego procederu związków pozamałżeńskich. Islam nie odmawiał swym wiernym rozkoszy cielesnych. Małżeństwo *muta* zawierano najczęściej podczas dłuższych (ale także całkiem krótkich podróży). Teologowie sunnicy zezwalali na nie i „dopuszczali je w razie konieczności, tak jak je się padlinę, aby nie umrzeć z głodu”<sup>6</sup>. Związki takie akceptuje Koran, w surze IV czytamy:

„I dozwolone wam jest poszukiwać żon  
Poza tymi, które zostały wymienione, i użycie swojego majątku,  
biorąc je pod »ochronę«, a nie oddając się rozpucie.  
A żonom dajcie wynagrodzenie,  
Albowiem doznaliście od nich przyjemności;  
To jest przepis prawny”<sup>7</sup>.

Także w jednym z hadisów czytamy:

„Kiedy mężczyzna i kobieta wyrażali zgodę, związek ich trwał trzy noce. Potem mogli albo dalej żyć ze sobą, albo się rozejść”<sup>8</sup>.

Stosunek Proroka do „związków rozkoszy” (jak często są określane małżeństwa *muta*) był ambiwalentny. Raz pozwalał swoim żołnierzom na ich zawieranie (np. podczas wypraw wojennych, gdy grozili, że się wykastrują), to znów ich zakazywał (np. w przemówieniu wygłoszonym podczas pielgrzymki pożegnanej w 632 roku w Chajbarze). Ten rodzaj małżeństwa trwał i był „nierozrywalny” do oznaczonego terminu. Nie zapewniały jednak dzieciom urodzonym z takich związków prawa do dziedziczenia. Do naszych czasów małżeństwa *muta* przetrwały jedynie w prawie szyickim<sup>9</sup>.

Ar-Razi podkreślał, że dążyć do przyjemności można jedynie, jeśli nie przynosi to nikomu cierpienia. Był jednym z pierwszych mużulmańskich filozofów, który w swoich rozważaniach zajął się etyką. Za wartości stałe uznał granice wynikłe z urodzenia i cech charakterystycznych dla danego człowieka. Ar-Razi stał na stanowisku, by nie wchodzić w konflikt ze sprawiedliwością i intelektem. Za grzech uważał nadużywanie przyjemności i szkodzenie sobie. Uważał

<sup>5</sup> Abu Bakr ar-Razi (865–925) – filozof perskiego pochodzenia, urodzony w Raju (obecnie dzielnica Teheranu) w Iranie.

<sup>6</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *op.cit.*, s. 440.

<sup>7</sup> *Koran*, IV, 24, przeł. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.

<sup>8</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *op.cit.*, s. 440.

<sup>9</sup> Po rewolucji irańskiej związki takie niekiedy zawierały kobiety pracujące w jednej firmie z mężczyznami. Mężczyzna mógł wówczas np. odprowadzić kobietę do domu bez narażenia obydwojga na konsekwencje kary (z karą cielesną łącznie) w wypadku zatrzymania ich przez pilnujących moralności społeczeństwa „strażników rewolucji”.

też, że reguły etyczne muszą być na tyle giętkie, aby można je było dostosować do różnych sytuacji. Według niego, niektórzy ludzie mogli pozwolić sobie na więcej, inni na mniej („giętkość” nigdy nie dotyczyła jednak fundamentów religii, zwłaszcza zaś wiary w jednego Boga – *tawhid*).

Zarówno Ar-Razi, jak i uważany za ojca filozofii muzułmańskiej Al-Kindi (780–866) zwracali uwagę, że zwykle „mniej” znaczy „lepiej”. Al-Kindi w *Księdze o mocach odsuwających smutek* posłużył się alegorią statku, aby wykazać, że posiadanie dóbr jest niebezpieczne, przynosi cierpienie i zagraża człowiekowi. Statek i zgromadzeni na nim pasażerowie przybijają podczas podróży do różnych miejsc. Załatwiają tam swoje sprawy, handlują, kupują przedmioty. Jednak tylko niektórzy powracają na statek szybko i sprawnie. Oni też zajmują najlepsze miejsca. Inni zwlekali z powrotem na pokład. Wprawdzie załatwili swoje sprawy, ale uwiodły ich piękne widoki, zajęli więc miejsca znacznie gorsze. Jeszcze inni zgromadzili tyle przedmiotów, że z trudem pokonali drogę powrotną i z konieczności zajęli miejsca, które nie zapewniały wygody. Wśród podróżnych jest także grupa maruderów, których tak pochłonęło gromadzenie dóbr i piękno otaczającego ich świata, że zapomnieli o celu podróży. Nie usłyszeli wołania kapitana, nie powrócili na statek i przepadli w obcym kraju. Podróż szczęśliwie ukończyli jedynie ludzie zdyscyplinowani, pamiętający bezustannie o celu podróży. Traktat Al-Kindiego wyraźnie opowiada się za cnotą umiarkowania. Tylko nawyk cnotliwego postępowania zapewnia „wygodę” w „ziemskiej podróży” i pozwala dotrzeć do celu.

Przyglądając się poglądom etycznym wczesnego islamu, wypada przede wszystkim zauważyć, że wzorcem tworzącym normy zachowania była postać Proroka. Dla niego zaś praktykowanie dobra (*birr*) nie różniło się od praktykowania religii. W jednym z hadisów czytamy:

„Prorok powiedział: Bankrutem jest ten muzułmanin mojej wspólnoty, który przychodzi do Boga z modlitwami, postem i zapłaconym zakatem, lecz przy okazji skrzywdzi jednego, obrzuci wyzwiskami drugiego, przywłaszczy własność i przeleje krew innego. Poszkodowani dostaną wtedy z jego dobrych czynów równowartość krzywdy im wyrządzonej. A jeśli zabraknie mu dobrych uczynków, aby poszkodowani otrzymali sprawiedliwość, wtedy zostanie obciążony ich grzechami na równowartość ich krzywdy i wtrącony zostanie do piekła”<sup>10</sup>.

Ważne miejsce zajmuje w nim *nijja* – „intencja”, która jako świadomy akt woli decyduje o skuteczności postępowania i wykonywania obrzędów.

„Dobro nie polega na tym, żebyście się obracali na Wschód czy na Zachód, ale Dobro to ten, który wierzy w Boga w Dzień Ostatni, w aniołów, w Księgę proroków; który daje swoje Dobro, chociaż je kocha, bliskim, sierotom, nędzarzom, zdruzgotanym wędrowcom, żebrakom i tym, co są pod jarzmem; który odprawia modlitwę i daje jałmużnę, zakę; ci co wierni zobowiązaniom, jakich się podjęli, ci co są cierpliwi w nieszczęściu i w złej doli, ci są szczerzy i bojący się Boga...”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Hadis*, nr 4678.

<sup>11</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *op.cit.*, s. 358.

Dla Proroka cnotami zasadniczymi była solidarność, sprawiedliwość i dobroć, często pojmowana jako dobro wspólnoty. Solidarność pełniła tak ważną rolę, ponieważ cementowała wspólnotę.

„Jeśli dwie partie spośród wiernych zwalczają się, to ustanówcie między nimi pokój. A jeśli jedna z nich będzie nadal występować przeciw drugiej, to zwalczajcie tę, która się buntuje, aż zwróci się ku rozkazowi Boga. A jeśli się podda, to ustanówcie między nimi pokój według sprawiedliwości i postępujcie bezstronnie! Zaprawdę, Bóg miłuje ludzi, którzy postępują według słuszności. Wierni są przecież braćmi! Ustanówcie więc pokój między waszymi dwoma braćmi” (Koran, XL, 9–10).

Dobro wspólnoty odegrało ważną rolę w złagodzeniu walk plemiennych i przyczyniło się do zmniejszenia stosowania prawa odwetu. *Kisas* – krwawa zemsta, którą podejmowano w wypadku zamordowania lub spowodowania śmierci członka klanu, była charakterystycznym elementem życia codziennego i obyczajowości okresu dżahilija. Zwyczaj ten był na tyle silny, że Mahomet nie próbował go usunąć, a jedynie złagodził, namawiając do przyjmowania *dija* – „zadośćuczynienia” płaconego w pieniądzech lub zwierzętach. Wyraźnie też określił, że karze za zabicie człowieka powinna podlegać jedynie osoba winna jej śmierci, a nie cała grupa. Ważnym kryterium dobra stała się *idźma* – „zgoda”, przez nią bowiem objawiał się ład Boży. W pojęciu tym jest coś z przedmużulmańskiej tradycji „solidarności społecznej” (*asabijja*).

## DŻIHAD – ŚWIĘTA WOJNA

Chyba żadne ze słów dotyczących islamu nie budziło i nie budzi w Europie tyle emocji i kontrowersji co dżihad – tłumaczony jako „święta wojna”. W Koranie czytamy:

„Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę Bóg nie miłuje najeźdźców! I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili! – Prześladowanie jest gorsze niż zabicie. – I nie zwalczajcie ich przy świętym Meczecie, dopóki oni nie będą tam zwalczać. Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijcie ich! – Taka jest odplata niewiernym! Ale jeśli oni się powstrzymają (...) – zaprawdę Bóg jest przebaczący, litościwy! I zwalczajcie ich aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga. A jeśli oni się powstrzymają, to wyrzeknijcie się wrogości przeciw niesprawiedliwym!” (Koran, II, 190–194).

Czy słowa te zachęcają do walki? Czy wręcz przeciwnie, bo przecież „Bóg nie miłuje najeźdźców”. Poświęcono tej surze Koranu wiele tomów, dyskutowano i zastanawiano się nad znaczeniem każdego słowa, ale nie ustalono wersji ostatecznej. Zwolennicy walki dopatrzą się w nich zachęty, przeciwnicy – jeśli nie zakazu, to przynajmniej umiarkowania. Tymczasem *dżihad*, a właściwie

czasownik *dżahada* – „robić wysiłek” (występuje w drugiej surze Koranu, gdzie mówi się o „tych, co utrudzili się, kierujemy na drogi nasze”) wywodzi się z tego samego rdzenia, co *idżtihad* – „wysiłek rozumowy” i nie było używane jedynie w kontekście wojny. Oznaczało walkę z samym sobą i dokładanie starań w jakiegokolwiek dziedzinie. Ponadto w religii, w której nie ma sfery „pozareligijnej”, wszystko jest w jakiś sposób świeckie i święte.

„W kontekście teologii islamu – pisze Marek Dziekan – termin »święta wojna« nie znajduje w ogóle zastosowania, ponieważ, wobec braku podziału na sfery *sacrum* i *profanum* wszystkie działania muzułmanina są interpretowane w kontekście religijnym, a zatem każda wojna jest w takim samym stopniu »święta«, jak »świecka« – wiąże się to także z koncepcją kalifatu, to jest połączenia w jednych rękach władzy politycznej i religijnej»<sup>12</sup>.

Wraz z nastaniem islamu przez pojęcie dżihadu rozumiano nakłanianie do przyjęcia religii Proroka tych, którzy nie wierzyli w religie objawione. Dżihad odnosił się więc wyłącznie do „pogańskich” Arabów, nie zaś do chrześcijan i wyznawców judaizmu, którzy mieli swoje religie objawione. Od dżihadu odróżniano walkę zbrojną (*kital*) na rzecz islamu. W późniejszym islamie oba te terminy nałożyły się na siebie. Dżihadem zaczęto określać działalność na rzecz islamu, w tym także walkę z „niewiernymi”, którymi od czasu wojen krzyżowych stali się również chrześcijanie<sup>13</sup>. Prowadzenie wojny miało jednak określone reguły, które można streścić w sposób następujący:

- Wojnę można prowadzić jedynie w obronie „sprawy Bożej”, a nie dla celów egoistycznych czy ekonomicznych: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają”.
- Powinna być podjęta jedynie w obronie własnej i prowadzona w obrębie własnych granic: „lecz nie bądźcie najeźdźcami, Bóg nie miłuje najeźdźców!”<sup>14</sup>.
- Wojsko może walczyć tylko przeciw regularnej armii i nie powinno czynić szkody ludności cywilnej.
- Nie wolno napadać na miejsca kultu religijnego, wyrządzać w ich obrębie szkód ani toczyć walki w ich sąsiedztwie: „i nie zwalczajcie ich przy świętym Meczecie”. Chyba że wróg traktuje miejsce kultu jako bazę wypadową, „i nie zwalczajcie ich przy świętym Meczecie, dopóki oni nie będą was zwalczać”<sup>15</sup>.
- Walka może być kontynuowana, tak długo jak zagrożona jest religia: „I zwalczajcie ich aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga”. Oczywiście ten wers daje duże możliwości interpretacyjne tym, którzy szukają uzasadnienia dla dżihadu.

Ibn Tajmijja gloryfikował świętą wojnę, uważał, że jest lepszym uczynkiem niż *hadżdż*, *umra*, modlitwa i post w ramadanie, przytacza różne sury Koranu

<sup>12</sup> M.M. Dziekan, *Arabski słownik encyklopedyczny*, PWN, Warszawa 2001, s. 142.

<sup>13</sup> Por. J. Danecki, *Kultura islamu, słownik*, Warszawa 1997.

<sup>14</sup> *Koran*, II, 190.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

(m.in. surę XLIX, 15), przede wszystkim jednak cytował i komentował hadisy. Tymczasem zawierają one argumenty i na „tak”, i na „nie”. Bardzo często są też ze sobą sprzeczne i nawzajem się wykluczają. Każdy fundamentalista przyjmuje jednak wygodny dla siebie zbiór zasad i posługuje się nim, jako pewnikiem niepodlegającym dyskusji, a tradycje przeciwstawne uznaje za słabe i niepewne.

Warto więc pamiętać, że w Koranie oprócz argumentów zachęcających do walki znajdziemy wersy na temat tolerancji. W surze IX czytamy:

„Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą  
W Boga i w dzień Ostatni”<sup>16</sup>,

Ale sura II, 256 mówi:

„Nie ma przymusu w religii  
Prawość wyróżnia się od nieprawości.  
I ten, kto odrzuca fałszywe bóstwa,  
a wierzy w Boga,  
uchwycił za najważniejszy uchwyt”<sup>17</sup>.

Warto także zauważyć, że Koran – źródło wszelkich przepisów (w tym także etycznych), podstawa muzułmańskiego prawa i kultury ustanawia pokojowe stosunki między wyznawcami różnych religii, szczególnie między *ahlKitâb* – „ludami księgi” – tymi, którzy posiadają Pismo Święte. Chociaż w sformułowaniu tym chodziło zwłaszcza o chrześcijan i żydów, obejmowało także przedstawicieli różnych innych wierzeń żyjących na terenach kalifatu od Afryki Północnej po Azję i Chiny. Aby ludzie różnych kultur i religii mogli żyć na tak rozległym terenie, potrzebna była symbioza, pokojowe współistnienie. Arabski rzeczownik *salâm* – „pokój” jest słowem, które chyba najczęściej występuje w życiu codziennym muzułmanów. Jest powitaniem, wchodzi też w skład wielu zwrotów, popularnych imion i nazwisk, takich choćby jak Abd asSalam – „Nie wolnik Pokoju”<sup>18</sup>.

## ETYKA W SUFIZMIE

Etyka muzułmańska nabrała pewnych dodatkowych cech w sufizmie. Jej podstawą był oczywiście Koran i sunna. Od głównego nurtu islamu różniło ją jednak większe zwrócenie uwagi na indywidualny wysiłek człowieka, rygorystyczne przestrzeganie zasady *tauhid* – „jedności i jedyności Boga”, *tawakkul* – „pokładania ufności w Bogu” oraz mocno wyeksponowana rola mistrza, duchowego przewodnika.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, IX, 29.

<sup>17</sup> *Ibidem*, II, 256.

<sup>18</sup> Por. E. MachutMandecka, *op.cit.*, s. 126.

Zdaniem sufich, Boga można było poznać tylko podczas głębokiego religijnego doświadczenia. Ten proces zaczynał się jednak od zrozumienia własnej istoty.

„Wiedz, że niższa dusza, Diabeł i Anioł są rzeczywistością, która nie leży gdzieś na zewnątrz ciebie. Ty jesteś nimi. Ani Niebo, ani Ziemia, ani Boski Tron nie są usytuowane na zewnątrz ciebie; ani Raj, ani Piekło, ani Życie, ani Śmierć. Wszystko to istnieje wewnątrz ciebie, jeśli to sobie uświadomisz, rozpocznesz podróż i staniesz się czysty”.

Spojrzenie na człowieka z tej perspektywy eksponowało wartość pracy nad sobą. Tylko przez nieustanne staranie i oczyszczenie świadomości uzyskiwało się wiedzę. „Człowiek świadomy” stawał się „człowiekiem kosmicznym”, a wówczas mikrokosmos zlewał się z makrokosmosem.

„Tak więc jeśli ujrzysz w wizji niebo, ziemię, słońce, gwiazdy albo księżyc, powinienes wiedzieć, że to są ich cząsteczki w Tobie. One mają swoje źródło w twoim ja, które stało się czyste. Im czystszy się stajesz, tym czystsze i bardziej jasne jest niebo, które Ci się ukazuje. Aż w ostatnim stadium twojej podróży będziesz podróżował w Boskiej Czystości. Boska Czystość jest jednak nieograniczona, nie sądz więc, że nie ma jeszcze przed tobą czegoś bardziej odległego, wyższego”.

Prawdziwe poznanie było w efekcie dążeniem do doskonałości. Choć islam nie popierał celibatu, postu, życia w samotności, niczego, co zagrażałoby ciału i zdrowiu, sufi często stosowali różnego rodzaju praktyki duchowe i techniki deprywacyjne pozwalające wejść w religijny trans. Powoływali się przy tym na samego Mahometa, błędzącego samotnie po wzgórzach alHira, oraz jego przyjaciela Alego Abu Dharra, który praktykował odosobnienie.

Wielka muzułmańska mistyczka Rabi’a alAdawijja (717–801) łączyła zasadę *tawhid* z ascezą. Uznanie jednego Boga nie było dla niej jedynie sprawą werbalną. Uważała, że jedność Boga można afirmować, jedynie ukierunkowując swoje życie i umysł na Jednego Ukochanego. Wszystko inne było bałwochwalstwem. Rabi’a krytykowała tych, którzy twierdzili, że świat napawa ich wstrętem, ponieważ skierowani są wyłącznie na Boga. Uważała, że gdyby osiągnęli stan prawdziwej afirmacji jednego Boga, nie zwracaliby uwagi na nic innego, nie byłoby więc miejsca na uczucia negatywne. W ten sposób doktryna afirmacji jednego Boga została połączona z poszukiwaniem duchowym, skupiającym się wyłącznie na jednym przedmiocie<sup>19</sup>.

Najstarszym opisem mówiącym o odosobnieniu jest prawdopodobnie fragment z podręcznika Szqiqa al-Bakli (zm. 810). Ten pochodzący ze wschodniego Iranu sufi wyróżnił cztery stacje (*manzila*) w mistycznej drodze do Boga – ascetyzm, strach, tęsknotę i miłość<sup>20</sup>. Przejście przez nie otwierało umysł, pozwalało uświadomić sobie, czym jest każda z nich – w rezultacie był to powol-

<sup>19</sup> Por. I.P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997, s. 554.

<sup>20</sup> Ascetyzm (np. post) przygotowuje adepta do drogi.

Strach – to strach przed śmiercią i Sądem Ostatecznym. Według podręcznika Szaqiqa alBakli, praktykowany więcej niż jeden dzień niesie zintensyfikowanie bojaźni, praktykowany przez 40 dni wypełnia człowieka taką trwogą, że będzie się go bała żona i dzieci.



ny proces wznoszenia się do Boga. Choć ścieżka sufich była wysiłkiem indywidualnym i każdy mistyk lub ugrupowanie podążało swoim szlakiem, nie oznaczało to, że nie było określonych reguł i norm etycznych. Tworzyli je mistrzowie, wielcy duchowi przewodnicy nazywani w islamie *pir* lub *wali*<sup>21</sup>. Otańczano ich wielkim szacunkiem, niekiedy uznając za świętych. To oni tworzyli normy etyczne dla swoich uczniów i bractw. Uważano, że charyzma, którą posiadali, jest darem Boga, a ich dusza zawiera w sobie całe uniwersum. Wielki perski poeta i mistyk Dżalaladdin Rumi pisał, że duch *pirów* i „Ludzi Doskonałych” zanurzony jest w Boskim Umyśle. To dlatego mogą widzieć rzeczy takimi, jakie są w Bogu, i znają formę każdej rzeczy, zanim pojawi się w świecie materialnym. Bóg powołał ich, zanim jeszcze stworzył świat.

Różnorodność postaw, metod, doktryn i zachowań sufich związana była z faktem, że każdy w indywidualny sposób realizował swoją *tariqa* – drogę do Boga. Jej podstawa była jednak zawsze niezmienna. Stanowił ją Koran – tradycja Proroka.

---

Tęsknota – to tęsknota za rajem, w którym myśli się jedynie o błogostwie, jakie Bóg ma dla jego mieszkańców. Zapomina się wówczas o strachu i jest się obojętnym na rzeczy świata doczesnego.

Miłość Boga – nie każdy osiąga ten poziom. Boskie światło przepełni człowieka tak, że zapomni on o strachu i tęsknocie za rajem. Dzieje się to za sprawą Boga, który napędza serce mistyka miłością do tego, co sam kocha, i niechęcią do tego, czego sam nienawidzi. Po 40 dniach praktykowania „miłości Boga” serce mistyka przepełnione jest miłością bardziej niż serce aniołów. „Tego dnia człowiek staje się szlachetnym, bliskim, czystym i słodkim, promienieje szczęściem, a na jego twarzy gości uśmiech.

<sup>21</sup> *Pir* – pochodzi od perskiego słowa *stary* i w znaczeniu „mistrz”, „przewodnik duchowy” pojawia się wraz z narodzinami sufizmu i w popularnej frazeologii oznaczał sufiego. *Wali* (ar. l.m. *awliya*) – może pochwalić się koranicznym rodowodem, pochodzi od *walāyat* – „siła, moc do rozporządzenia” i jest blisko spokrewniony z arabskim *wala* – „być blisko”. *Waliya* – znaczy „panować”, „ochraniać kogoś”. W Koranie *wali* użyte jest w znaczeniu „przyjaciół Boga” (*Koran*, X, 62). Allah zresztą także nazywa siebie *walim* – kiedy mówi, że jest „przyjacielem” wierzących (*Koran*, III, 63). Początkowo jednak nazywano tak po prostu prawowitych, szlachetnych ludzi przestrzegających prawa Boga (*shari'ah*). Jednak w miarę upływu czasu wraz z rozwojem sufizmu i bardziej popularnej wersji islamu zaczęto go używać w znaczeniu świętych obdarzonych charyzmą, pośredników między Bogiem i człowiekiem. Kult mistrzów, tak charakterystyczny dla sufizmu i islamu ludowego, nie jest właściwie zgodny z duchem nauki islamu.